

※文哲譯粹※

儒家經典及其注疏在西方學術界的 幾種新發展

貝克定*著 余淑慧**譯

Confucius and the Analects: New Essays. Edited by Bryan W. Van Norden. Oxford: Oxford University Press, 2002. Pp. x + 342.

Zhu Xi's Reading of the Analects: Canon, Commentary, and the Classical Tradition. By Daniel K. Gardner. New York: Columbia University Press, 2003. Pp. x + 226.

Transmitters and Creators: Chinese Commentators and Commentaries on the Analects. By John Makeham. Cambridge: Harvard University Asia Center, 2003. Pp. xi + 457.

長久以來，最早引起西方學界注意的儒家經典，一直都是歐洲漢學家首要關注的對象。大約從第一次世界大戰到一九八〇年代中期，儒家經典的研究明顯出現斷層。但是從八〇年代中期開始，西方學界對儒家經典又重燃熱情：學者最先注意的焦點是雅俗共賞的《易經》，隨之而受到關注的，則是在道家典籍中享有同樣地位的《道德經》。

繼此而來的是，學界重新注意到了《論語》；對此，西方漢學家幾乎無從忽視。自一九九〇年以來，坊間相繼出版了超過十種以上的《論語》譯本，其中有新譯本，也有早期譯本的重新修定版¹。對西方一般讀者與專事研究與闡述的學者而

本文譯自 Timothy D. Baker, Jr., “Recent Directions in Western Scholarship on the Confucian Classics and Their Commentaries: A Review Essay”，《中國文哲研究集刊》第30期（2007年3月），頁365-397。

* 貝克定 (Timothy D. Baker, Jr.)，國立東華大學歷史學系助理教授。

** 余淑慧，國立臺灣師範大學翻譯研究所博士生。

¹ 這些作品裏，比較重要的有以下幾本：D. C. Lau, trans., *Confucius: The Analects* (Hong Kong:

言，《論語》一直都是儒家典籍當中最受矚目的經典，然而最近問世的譯作，其豐盛之程度確實非比尋常。彷彿回應這波翻譯風潮，許多討論《論語》的論著與批判性的闡釋作品也陸續出版。本文即將評論的三部著作即是其中重要代表。這三部論著之所以值得注意，不僅在於它們點出西方學界研究《論語》這部作品本身的取向，同時也代表了西方學界對儒家典籍整體的看法。

在這些研究取向裏，最傳統的學術探索就是試圖確定文本的原義。雖然這可能是最傳統的研究方式，然而就本文所評述的作品看來，這種研究方式對《論語》的種種傳統看法卻最具有挑戰性。第二種研究取向是把儒家典籍——這裏指的是《論語》——視為傳統上與「西方思想」²相繫的各種觀念系統的延伸。其做法不外乎兩種：一是透過西方各種概念的視鏡來看《論語》，從而將《論語》納入西方的概念脈絡；二是在《論語》裏頭挖掘，尋找那些與西方思考方式截然不同的觀念，進而刺激該觀念脈絡的發展。最後一種研究取向是將《論語》視為一個或多個歷史闡釋的客體，分析的主要焦點不是《論語》的文本本身，而是闡釋或注疏。最後這一種研究取向或許是三者當中最為新穎的，因為西方學界對中國注疏這一文類的思索發展得較為緩慢。

我在本文將依序討論這三種研究取向。前兩種取向可以收錄在《孔子與論語：新論文集》(*Confucius and the Analects: New Essays*)裏的幾篇論文為代表。這本選集的編者是法薩爾學院(Vassar College)哲學系與亞洲研究計畫的萬百安(Bryan Van Norden)教授。全書總共收入十篇論文，其中九篇的作者至少都在哲學系或宗教研究系裏擁有合聘的職位。這本選集的焦點是《論語》在哲學層面新近的發展。

Chinese University Press, 1979); Simon Leys, trans., *The Analects of Confucius* (New York: W.W. Norton, 1997); Chichung Huang, trans., *The Analects of Confucius* (New York: Oxford University Press, 1997); Roger T. Ames and Henry Rosemont, Jr., trans., *The Analects of Confucius: A Philosophical Translation* (New York: Ballantine Pub. Group, 1998); David Hinton, trans., *The Analects: Confucius* (Washington, D.C.: Counterpoint, 1998); E. Bruce Brooks and A. Taeko Brooks, trans., *The Original Analects: Sayings of Confucius and His Successors* (New York: Columbia University Press, 1997); Edward Slingerland, trans., *Confucius Analects: With Selections from Traditional Commentaries* (Indianapolis: Hackett Pub. Co., 2003)。

² 雖然在批判性的思考中，所謂「西方思想」(Western thought)與「非西方思想」(non-Western thought)的區分可能越來越難以成立，我還是依循諸位原作者的意見，在此範圍內使用這個辭彙。

一、原初版本的追尋

首先討論〈《論語·子罕篇》「子罕言利」章的文字考證與文本考證〉(“Word Philology and Text Philology in *Analects* 9:1”)。這篇論文是另一本分量更龐大的著作的代表，其作者為白牧之 (E. Bruce Brooks) 及其妻子 (A. Taeko Brooks)。過去十年，白氏夫婦完成了不少著作；他們對中國經典獨具一套反傳統的解讀方式，本篇作品正是最佳代表。誠如論文題目所示，白氏夫婦摘取《論語》的一句，即「子罕言利與命與仁」作為討論的題材。這句話在過去數百年裏出現了各式各樣的解釋，然而似乎沒有一個解釋足以讓人完全信服。過去許多注疏家關注的主要問題是：三個截然不同的概念並列在一起，形成一組特定的議題組合；不過問題在於：孔子並未論說過這幾個議題。這三個概念依序是：孔子向來輕視的「利」、道德寓意地位不明的「命」，以及孔門道德一端的「仁」。白氏夫婦無法接受的前人解釋當中，其中之一是鮑則岳 (William Boltz) 的說法³。後者對這一句話的解釋或可意譯為：「孔子很少在談到利的時候，也連帶著談到仁〔或〕連帶著談到命。」白氏夫婦以為這一解釋並不恰當，因為他們並不認為「與」這個字在那一時期只有這一種讀法。然而就我看來，白氏夫婦這一提法似乎也忽略了一個事實，即鮑則岳的讀法在〈子罕篇第一〉似乎也可以成立，因為這讀法很清楚地把物質性的「利」與理想性的「命」和「仁」區別開來，分別放在相互對立的位置。

由於白氏夫婦無法接受前人對這一句經典的解釋，所以他們另提新議，指出文本本身有問題。在他們看來，這個問題不僅只是「文本渾漫」(textual corruption)，也就是他們標題中所謂的「文字考證」(word philology) 這等小問題而已。相反地，這是他們所謂的「文本考證」(text philology) 的大問題，即《論語》這一篇文字的原版在編輯完成後，有人故意篡改，添增了行數。這個研究取向的根基是，他們對《論語》現有形式的編纂過程抱持特定的看法。這個特定的觀點他們在其著作《論語原本》(*The Original Analects*)⁴ 曾細加鋪陳，但是由於已有學者在他處完整討論

³ William G. Boltz, “Word and Word History in the *Analects*: The Exegesis of *Lun Yü* IX 1,” *T’oung Pao* 69.4-5 (1983): 261-271.

⁴ Brooks and Brooks, *The Original Analects*.

過他們在書中所採用的方法⁵，我在這裏就不再贅述。總的說來，《論語原本》問世以來就備受批評。理由之一是，白氏夫婦傾向於根據少量的語言證據就提出革命性的說法；再者，他們所看到的各種清晰模式，別人可能覺得很模糊；對於文本，他們偏好寬泛的政治性詮說更甚於哲學性闡釋，此其三；再來，那些影響《論語》文本、派別不同的思想家在他們看來似乎沒有差別，反而具有高度的一致性，而且構成一個高度和諧的思想體系。白牧之夫婦固然對《論語》文本具有廣博的知識，對《論語》的學術傳統的掌握也令人十分敬佩，但是許多學者對他們所提出來的《論語》編撰過程，還是充滿疑問；學者們質疑《論語》的章節是否真的是以一個個完整的單位依序編撰而成，然後一字不漏地傳給下一代——只除了某些刻意被篡改的部分例外（這些例外解釋了何以某些材料會與白氏夫婦那套精確的繫年不符）。只有極少數學者同意白牧之夫婦的看法，認為在戰國晚期與西漢時期，《論語》文本的收集與傳播有個嚴謹的成書過程；因為在白氏夫婦的觀念裏，《論語》編撰成書的過程裏似乎容不下多少平常就會發生的訛誤，例如竹簡的遺失、抄寫的筆誤、同音假借的字詞，或殘缺不全的傳播。

白氏夫婦在本選集的這一篇論文同時出現了方法論上的優點與缺點。他們首先呈現前人對這一行文字的詮釋。但是由於詮釋極多，彼此又互相矛盾，他們因此建議把這一行文字放進文本脈絡來分析——既考慮〈子罕篇〉全篇的脈絡，也不能忽視整部《論語》的脈絡。但是在實際分析時，他們並不從語言學或思想一致性的角度入手，反而鉅細靡遺地考察組成該篇所有章節段落的形式。據他們分析，〈子罕篇〉全篇可以根據每一章的主題分成四組⁶，而討論中的「子罕言利與命與仁」這一行文字，以及其他一些段落並不符合這四組類別。

既然如此，為甚麼這一段文字會在〈子罕篇〉已經編好之後遭到篡改？而這件

⁵ William G. Boltz, "Name and Actuality," *China Review International* 6.1 (1999): 1-3; Edward Slingerland, "Why Philosophy Is Not 'Extra' in Understanding the *Analects*," *Philosophy East and West* 50.1 (Jan. 2000): 137-141; David Schaberg, "'Sell It! Sell It!': Recent Translations of *Lunyu*," *Chinese Literature: Essays, Articles, Reviews* 23 (Dec. 2001): 115-139.

⁶ 白牧之夫婦認為《論語》在戰國晚期遭到篡改之前，原本屬於這一篇的各段可分成四個主題：文化、孔子的生平與教誨、道德的追求、政爭 (Conflicts in Government Office)。對《論語·子罕篇》而言，這幾個主題一點也不特別突出，但是白氏夫婦認為若未經篡改，本篇的所有段落會依這四個主題的順序一一出現，亦即文化的主题首先出現，其次是孔子的生平與教誨等等。

事對我們而言又具有甚麼啟示？白牧之夫婦的看法是，《論語》書中所有段落應該是出自兩組學人之手。早期那一組學人由孔子的學生組成，他們與孔子的連繫密切，主要的道德關懷是「仁」；稍晚那一組學人則主要是孔子的後代，他們關心的主要是實踐禮儀的各種細節。基於這個前提，白牧之夫婦主張「子罕言利與命與仁」這一行文字是孔子的後代篡改的，因為這一組學人試圖抹除孔子早期關於「仁」的種種教導，因而將「仁」連繫到「利」和「命」這兩種不甚理想的價值，然後再進一步說明孔子是極少提到這三者當中的任何一項⁷。

白牧之夫婦提議對《論語》的內容做大膽的重新詮釋，這在某種程度上，或可真的澄清《論語》書中明顯矛盾的材料。但是他們除了《論語》的本文之外，幾乎不曾提供任何其他材料來證明孔門具有那麼明顯的派別之分，因此這篇論文就不免淪為內在的循環論證。也就是說，有關派別之分的假設解釋了該段落的詮釋方式，而該段落的詮釋方式又確認了孔門確有派別之分。雖然他們在《論語原本》裏更為詳細地發展他們的論證，但是即使在那本書裏，也不能全然避免循環論證這一問題。

總的說來，雖然部分學者對白牧之夫婦的看法提出質疑，不確定他們對《論語》的編撰過程、文本產生方式的描述是否正確，但是值得我們記住的是，正確與否並不是學術研究唯一的美德。毫無疑問的，《論語》的詮釋向來繁多、向來紛歧，但是《論語》本身至今似乎也並未受到這些紛歧而繁多的詮釋所動搖。行文至此，我們或許可以從他們的成名作，即《論語原本》的書名來加以思考。我確信這一書名指向一個事實，即白氏夫婦所要討論的是《論語》最早期、最正確，也就是《論語》「原本的」(meant to be) 版本。但是「原本」(original) 這個字亦另有一種含意，即「新的原創物」，例如「一件真正原創的藝術作品」(a truly original work of art)。如果白氏夫婦不介意我重新詮釋他們的書名，我想第二個意義或許更能標舉這篇論文的價值。持有這看法的並不只有我一人。梅約翰 (John Makeham) 在一篇大體上也屬於批判性的評論裏，以更為明白曉暢的方式點出：「巨大的智性創造與熱情，使這部著作脫穎而出，成為漢學研究當中的傑作，預示《論語》的研究即

⁷ 或許值得注意的是，齊思敏 (Mark A. Csikszentmihalyi) 曾提到一個在歷史上可以驗證的看法，即《論語》在西漢晚期曾被許多太傅拿來當教材，用以教育太子。這點至少也可以用來解釋為何某些段落會把「禮」的價值抬高到「仁」之上。

將面臨重大的改變。」⁸ 白氏夫婦的作品確實給這個領域的研究提供了刺激。這一點或多或少可從《孔子與論語：新論文集》這本選集的其他文章看出來——這些文章多少都用到了白氏夫婦的觀點與方法論。

二、陳酒注新瓶：《論語》與當代思潮之融會

(一) 窺之以現代的視鏡

這本選集裏，白氏夫婦的論文是唯一一篇如此近距離地探索《論語》原意的文章，然而下一篇論文追求的不僅是《論語》的原意，同時也試圖透過當代思想方法來完成這個目的。在《孔子與論語：新論文集》的第二篇文章裏，我們看到一個思考《論語》原意的嶄新方式。作者信廣來 (Kwong-loi Shun) 這篇文章原來發表在《東西哲學雜誌》(*Philosophy East and West*)；他以嚴密的推理分析，重新詮釋《論語》書中有關「仁」與「禮」這兩個概念的關係形態。

在信廣來看來，這個課題承接一場至今已經持續了三十多年的辯論。在本文中，他把這課題描述成一個選擇的問題，即學者在解釋「仁」與「禮」這兩大最根本概念之間的關係時，究竟是選擇「工具性詮釋」(instrumentalist interpretation) 還是「定義式詮釋」(definitionalist interpretation)。所謂「工具性關連」，他指的是：「仁」與「禮」是兩個截然不同、各自獨立的概念，但其中一個概念可以用來開展另一個；亦即人可以藉由恰如其分地遵守「禮」的種種儀式來發展「仁」。而所謂「定義性關連」指的是：概念是被另一個概念所定義或界定的；換言之，「仁」這一概念的定義，在於遵守各種正確的禮儀。據信廣來，「禮」與「仁」這兩種關連形態的關係雖然相互悖反，卻都可以在《論語》的章節裏找到實質證據。從他的觀察結果，我們知道解除這種對立是重要的。據工具性詮釋，遵守各種禮儀的目的是為了開展「仁」，所以禮儀本身也許是可以更改的，只要這些禮儀意在推展「仁」；然而根據定義式詮釋：既然「仁」是由諸種禮儀所界定的，那麼禮儀就不應該更改。再者，我們也可以把這種區分看成一種標記，點出對於社會抱持自由的觀點與抱持保守觀點之間的差異。雖然《論語》有些部分可能真的出自不同人的手筆，信廣來認為全書大致上還是有其一致性，所以他提出第三種關連來解決前述兩

⁸ Boltz, "Name and Actuality," p. 15.

種關連明顯的對立。

信廣來並未給這第三種關連命名；他只是提出兩個例子，用以顯示我們也許可以找到一種有別於前述兩種、但仍可用之以描述「禮」、「仁」關係的關連。第一個例子是某一特定文化裏的婚姻：在這文化裏，兩個人必須經歷一個特殊的儀式來確定他們的婚姻關係是適當的。信廣來認為這種儀式與婚姻的關係並不是工具性的；亦即該儀式事實上並不是正確婚姻狀態的因，因為這兩者實際上並不能分開，所以它們在本質上是一樣的。這種儀式和婚姻狀態的關係也不是定義式的，因為其他文化裏自有其他婚姻形式，而那些婚姻形式也是受到認可、也是構成恰當婚姻的要件。

我認為信廣來用來闡述第三種關連的例子有如下問題。為了顯示這一種關連不是工具性的，信廣來首先帶領我們從單一文化的觀點來考慮這一案例，在這個單一文化裏，「兩人結婚的唯一方式就是演示某些特定的行為」（頁 62）。但是為了表示這種關連不是定義式的，信廣來於是從另一個基準點來考慮問題，指出「不同的社群可能擁有不同的儀式來執行婚姻這樣的承諾」（頁 62）。這段論證的瑕疵是，作者為了顯示他的第三種關連有別於前面兩種，採用了兩種不同的分析脈絡。在第二個分析脈絡裏，作者以社會上還有其他不同的結婚儀式，來證明該關連並非定義式的；但是這一論證只有植基在第一個分析脈絡——即每一個社群都各有各的結婚儀式——才能成立。我認為，若要使這兩個分析脈絡具有一致性，將第二分析脈絡視為一個較大的、由許多子社群 (sub-communities) 組成的巨型社群 (macro-community)，這樣或許會更精確。巨型社群裏的每一個子社群都各自有其特定的結婚儀式規範，但從一個比較大的社群角度來看，這所有儀式規範會形成一個總體，而此總體會產生界限，並在此意義上定義了所謂恰當的婚姻狀態⁹。就此看來，信廣來用以說明第三種關連的婚姻例子似乎也可以看成是定義式的關連。

信廣來的第二個例子和語言有關。為了說明他的第三種關連既是「非工具性的」(non-instrumental)，也是「非定義性的」(non-definitional)，他以一個語言學的例子，說明此關連猶如「掌握一個概念與掌握和該概念相應的語言實踐」（頁

⁹ 信廣來這個問題或許可以用一個許多人信以為真但其實不然的反例 (counter-example) 來加以說明。有個水手在大溪地與英國各娶了一個妻子，但是他並不認為自己犯了重婚罪，理由是兩國的法律與結婚儀式不同。

63)。根據信廣來的說法，如果我們掌握了某一語言裏的某個概念，我們就擁有了一種以該語言表達該概念的能力，而這兩者實際上是無法區隔開的，所以它們之間的關係就不是一種因果關係。信廣來論道：「在某一〔語言〕社群裏，如果我們要掌握某一概念，掌握與該概念相應的語言實踐不只是必要的，同時也是充分的條件；……我們無法理解該社群的成員，如果該成員只具備其中一種能力，而不同時具備兩種能力。」（頁 63）這兩種能力無法個別獨存的現象顯示：它們的關連並不是工具性的。在某種程度上，這說法似乎可以成立，雖然與之相反的例子可能也不難找。在我看來，這個例子最主要的問題是，作者所考慮的兩個情況——觀念的掌握與語言能力的掌握——都是處於已經完成的狀態，所以這兩個情況當然不會有因果關係。然而事實上，我認為掌握概念與掌握語言能力，這兩者是以漸進且互惠的方式慢慢學成的。舉例來說，我五歲的兒子在學會運用各種語言工具來表達他對浮力的初步了解之前，必定先看過玩具漂浮在水上的現象¹⁰。所以，在某種程度來說，掌握某一概念是獨立於語言能力之外，又依附於語言能力之上的；因此信廣來認為他的第三種關連不是一種因果關係，其說法尚有可以商榷之處。

信廣來用以說明第三種關連並非定義式語言的例子與前面的婚姻例子相同，即概念可以用不同的語言來表達，所以一種單一的語言實踐並不能定義概念。舉例而言，英文與中文這兩種語言在許多方面顯然有很多差異，但兩者都具有表述「過去」這一概念的語詞。很明顯的，「昨天」和英文單字 *yesterday* 在概念上幾乎沒有差別（也許信廣來會把這一例子視為證據，顯示概念與語言之間的關係並不是定義式的）。若是如此，我想質問的是，若以這個個案為例，區別不同語言的基準點究竟是甚麼？就像我的上一個疑問，不同的社群自有不同的結婚儀式，但是用以區別其差異的基準在哪裏？我個人覺得我們僅能知道的是，對一個擁有中英兩種語言能力的個體而言，中英這兩種語言實踐代表同一個概念，以致於中英這兩種語言在本質上形成一個「語言的後設系統」(linguistic meta-system)。在這種情況下，對一個只擁有中英兩種語言能力的個體而言，「昨天—*yesterday*」這個結合為一的語詞可視為「過去」這一概念的定義。語言的實踐（意即：各種語詞）若要擺脫定義式的關係，各個語言系統 (language systems) 就必須確實區隔開來；但是如果各個語言

¹⁰ 信廣來也注意到了：「一般來說，掌握概念是否隨掌握相應的語言實踐而定，這仍是一個頗具爭議性的課題。」（頁 63）

系統確實能夠區隔開來，各個語言系統彼此就無法相互了解，如此一來，我們也就無從知道「昨天—yesterday」這兩個語詞是否代表同一個概念了。

總之，在工具性理解與定義式理解這兩個極端之間找個共同點，用以了解《論語》的「禮」和「仁」的關連，這當然是很必要的；而另外尋找一種關連，俾能更有效地在「仁」和「禮」這兩個概念所呈現出來的多元面貌中找到一致性，這當然也值得一試。但是話說回來，這個目標本身即預設了《論語》的許多概念之間具有內在的一致性，也就是具有一個核心的原意——雖然這種預設在本選集裏遭到他篇論文的質疑。信廣來提出第三種關連，試圖尋找的正是這一共同意義，雖然在某種程度上，他所提出的這一種關連——目的是化解前述兩種關連的明顯矛盾——是否有別於前述兩種關連，這在某些方面似乎還有待商榷¹¹。

下一篇論文是〈拆解《論語·里仁篇》「子曰參乎」章的「一以貫之」〉(“Unweaving the ‘One Thread’ of *Analects* 4:15”)。本文與白氏夫婦的文章頗有相似之處，即作者也是分析《論語》的一段文字，說明該段文字可能出自後人的篡改，進而提出新的詮釋。但是這篇論文的探索方式與白氏夫婦大為不同，而且其目的是為了把《論語》融入現代思想，不僅僅只是為了重造《論語》的原意。本文的作者萬百安同時也是這本選集的編者。在文中，萬百安討論我們如何能夠在孔子思想的種種可能詮釋中，以一個更寬廣的角度來了解這一段文字，包括這一段文字在《論語》編輯過程中的發展，以及它在當代哲學世界裏的意義。他所討論的這一段文字來自《論語·里仁篇》。原文如下：

子曰：「參乎！吾道一以貫之。」

曾子曰：「唯。」

子出，門人問曰：「何謂也？」

曾子曰：「夫子之道，忠恕而已矣。」¹²

首先，這段文字在文法上有個最基本的問題：我們如何理解第一行的「吾道一以貫之」？萬百安提到的詮釋路線有二。一是把「一以」理解成「以一」；這麼一來，

¹¹ 這裏必須說明的是，據信廣來，這篇論文的前面幾個版本受益於好幾位論者的指點，這幾位比我更有資格討論這篇論文的學者包括倪德衛 (David Nivison) 教授與《東西哲學雜誌》(*Philosophy East and West*) 的匿名審查人。因此，我方才加以評論的，或許並不是信廣來原本據以立論的論點。

¹² 為了一致性，《論語》引文的標點符號，我依據的是劉殿爵的譯本，即 *Confucius: The Analects*。

這一行或許就可以讀成：「我的道以一個〔面向〕(aspect)去連接〔世間萬事萬物〕。」若據邢昺的看法，用以連接的這個「面向」指的就是「理」；若據朱熹(1130-1200)的看法，指的則是「心」。第二種詮釋是——若據戴震(1723-1777)與理雅各(James Legge, 1815-1896)的說法——這一行意指孔子之教當中滲透著一種根本的統一性，而此統一性將孔子的教誨串連在一起。

若就意義的層次而言，萬百安發現最後一行（「夫子之道，忠恕而已矣」）也是個問題，因為這一行點出孔子的「道」僅僅由「忠」或「恕」（關心他人如關心自己）所組成。這種理解是頗有問題的。因為「忠」和「恕」顯然是兩種德行，並不是如第一行的第一種詮釋所謂的「一」種。更有甚者，《論語》全書很少提到這兩種德行，因此用這兩種價值來串連孔子之「道」是很奇怪的。

面對這樣的窘境，萬百安採用的因應對策與白氏夫婦相似，亦即將這一段文字視為後人的篡改。這次的篡改者是曾子的學生，其目的是為了提升曾子的地位。萬百安這一提法可從好幾個立場加以質疑。即使我們同意《論語》的成書基本上是由一篇又一篇完整的章節所組成（除了某些篡入的部分例外），即使如此，問題依然存在。舉例而言，曾子那些學生的身分地位為何？他們如何可能在已經編撰完稿的章節裏加入篡改的文字而沒被當時的編者刪掉？這段文字如果是用來提升曾子的聲譽，直接將曾子的功業寫下來豈不是更有效率？若這一段文字之設計是用來表現曾子對孔子的了解，為何採用的是兩個極少出現於《論語》的概念？

總的說來，我們也必須注意這段文字是否經人篡改的問題。雖然關於這部分的討論占了這篇論文的大半篇幅，但這實際上並非萬百安所要討論的重點。即使這段文字不是曾子的門徒或他人篡入的，這段文字的意義，以及這段文字與《論語》其他篇章的關係也十分啟人疑竇，而且到目前為止亦未見令人滿意的解答。這段文字在詮釋上的種種困難，應該有其他更為可能的解釋。從審視「忠」、「恕」兩個語詞與《論語》其他概念的關連，萬百安得出的重點是：如果我們要尋找一個足以貫串《論語》所有概念的意義，或一種首尾連貫的目的，我們不應該指望這一段文字可以幫我們達成目的。更重要的是，萬百安提到：那種有組織的觀點或道德理論雖然早在柏拉圖與亞里斯多德時期就是西方哲學的基礎，但這卻不見於《論語》。這是一個很值得再加以深入討論的看法。

果然，李耶立(Lee H. Yearley)在下一篇論文就針對這個主題展開討論。李耶立清楚表明：「我們面對的《論語》是一個經典上尚未定型的文本，這個文本既不

支持某個單一的闡述，也不支持多個互有連貫的闡述。」（頁 237）以此論點為基礎，李耶立使用了一個植基於西方哲學觀念的詮釋策略，試圖了解《論語》裏的概念。他這篇論文題名為：〈《論語·里仁篇》的存在式讀法〉（“An Existential Reading of Book 4 of the *Analects*”）。

李耶立所謂的「存在式」，指的是與海德格 (Martin Heidegger, 1889-1976) 及其同事布特曼 (Rudolph Bultmann, 1884-1976) 有所關連的那一股十九世紀思潮。布特曼是個聖經學者，李耶立引用的是布特曼研究《新約》的「去神話化」(demythologizing) 方式；而所謂「去神話化」方式，他指的是：研究者首先把某一宗教文本中的神話特質加以具現，然後將文本材料從其神話形式中抽離出來，以便更好地釐清那些文本材料的真正含意、或研判將那些文本材料運用於當代情境的意義。就這層意義來說，李耶立筆下的「《論語》彷彿是一部關於開宗教主的神聖文本」（頁 240）。其所使用的語詞，正是《聖經》詮釋所發展出來的宗教辭彙和神話概念。

為了澄清「存在式」這一語詞的使用方式，李耶立以「存在式的理解」(*existential understanding*) 與「存在狀態的理解」(*existentiell understanding*) 這兩個定義予以闡明。這兩個語詞之間的差異是，「存在式的理解」是一種「從存在的各種本體結構中所得出的理解」（頁 252）。而「存在狀態的理解」是那種「最直接的，不能自外於人意識到自己是一個個人的那種理解。這是一個思考的動作，〔不能自外地〕與存在的動作連接在一起」（頁 252）。關於這兩者的區分，李耶立以一個例子來解釋，即人對死亡的不同理解：「把死亡看成生命本體結構的一部分以及面對死亡時，把死亡看成你自己認識自身為何的一部分」（頁 252）。

李耶立選擇《論語·里仁篇》來討論，其基礎來自白牧之夫婦的分析；白氏夫婦認為〈里仁篇〉是《論語》書中最早，可能也是第一部完成的篇章，而且成篇於孔子死後不久，所以最能代表孔子的思想。據李耶立，這一篇當中最能體現所謂「存在狀態的理解」的一段文字出自第八章。這段文字極其簡短，即：「子曰：『朝聞道，夕死可矣。』」關於這段文字，李耶立採用的翻譯是：「如果某人在早上聽聞到『道』，晚上或許就可以死了。」如此翻譯的假設是：聽聞到「道」，就表示了解了「道」，而死亡則表示該人平靜地接受了「道」。

李耶立點出了這一段短文的三個神話面向。第一，早上聽聞了道而導向晚上決心就死的敘事形式；第二，神話時間之使用——這種時間「既脫離各種日常的程序，但在根本上又與那些程序息息相關」（頁 265）；第三，該段文字敘事與某個

「任何人」有關，這個人的一般特質遠比他的個人特質重要。若我們如此看待這三個神話面向，那麼我們就比較容易從「存在式」〔或更精確說來，是「存在狀態式」(*existentiell-ist*)〕的角度來理解這段文字了。文中的死亡觀，李耶立將之描繪成一種對脆弱性的直接面對（頁 264），以及一種「接受人類生命中那種明顯斷裂，總是支離破碎的特質……」（頁 263）。這觀念同時也「涉及到人類那種亟欲獲得『認可』(*Anerkennung*)——被他人視為具有完整性——的根本需要」（頁 263）。

李耶立繼而運用上述觀點，嘗試在《論語》原來的脈絡裏深入理解這段文字；據李耶立，關注「道」的意味，或理解「道」的意義，這會導引人打從內心接受那無可避免的死亡。這種接受又導向一個更寬廣的生命觀點，最重要的是，這種觀點使我們更加了解這一章前面幾段文字所呈現的道德；也就是我們實踐道德是為了表達人的自我，而不是為了得到道德的種種好處或其他利益。關於這點，我們可以以〈里仁篇〉作為說明：

君子去仁。惡乎成名。君子無終食之間違仁。造次必於是。顛沛必於是。

關於這段文字，李耶立用的翻譯是：「假如君子放棄了道德，他們如何使自己立名於世？君子從不放棄道德，即使像吃一餐飯那麼短的時間也不曾放棄。如果他們顯得匆匆忙忙、跌跌撞撞，我們也能夠肯定，他們之所以如此是在實踐道德。」如此看來，這一段文字似乎清楚地呈現了李耶立所點出的種種特質，例如個體清楚了解道德是自我之中無可捐棄的一部分，以及希望前述認知能夠獲得實現，得到認可。

李耶立接下來從適用性的角度，探討這段文字能否幫助我們對人類當前的處境取得一種「存在狀態的理解」。在此脈絡裏，「道」的知識所給予人的自信，使得「有德之人清楚地看到他們自身境況的脆弱……同時也讓他們持續擁抱他們確實擁有的意義」（頁 265）。就此看來，透過西方概念呈現《論語》的這一條路數，這篇論文也許是當中最成功的一篇。

這一思維理路的最後一篇論文也提到了《論語》裏的一個重要辭彙，亦即「天」。但與前面幾篇論文不同的是，這篇題名為〈天到底說了甚麼？〉（“What Does Heaven Say?”）的論文把西方學界對孔子思想的詮釋置於歐洲某一特定的歷史脈絡裏來加以考察。作者羅登教授（Robert B. Loudon）在文中討論的幾個儒家概念，與歐洲十八世紀幾場關於中國的宗教或中國究竟有無宗教的論辯有關。以此為基礎，羅登教授提出了跨文化理解的種種陷阱。

這篇論文討論的主要人物是沃爾夫 (Christian Wolff, 1679-1754)，德國啟蒙運動的中心人物之一。一七二一年，沃爾夫發表了一場演講，題目是〈中國實踐哲學的論述〉(“Discourse on the Practical Philosophy of the Chinese”) ¹³，結果引發了一場政治與哲學的論爭。這場論爭的起源至少有一部分出自於沃爾夫的論斷：沃爾夫聲稱孔子「之受到今日中國人尊敬，猶如摩西之受到猶太人尊敬，猶如穆罕默德之受到土耳其人尊敬；是的，中國人尊敬孔子的程度，一點也不亞於我們尊敬耶穌；這種尊敬極為深刻，以至於我們把耶穌看成先知或教師，看成上帝的賜與。中國人對孔子的尊敬也是如此」¹⁴ (引文見頁 73)。更有甚者，沃爾夫還宣稱古代的中國人僅僅以自然力，而不是以宗教為基礎來實踐道德，雖然中國人「並未受到任何宗教的限制」。其結果是，沃爾夫不僅遭到哈勒大學 (University of Halle) 開除，還因死刑的威脅而被迫離開普魯士。

然而據羅登的論文顯示，沃爾夫實際上並不特別尊敬孔子，也不把孔子當作開明的道德導師來看待，相反地，他認為孔子跟其他「古代中國人」一樣，對於創世者 (Creator of the world) 並沒有清楚的理念，因此儒家思想並不具有可以稱之為自然宗教的成分。為了要真正衡量孔子的思想裏是否可能具有宗教性，羅登著手探討《論語》對「天」這一概念的理解。他發現「天」這個概念雖然在《論語》裏的意思並不完全一致，但是「天」作為「一種超乎人類的力量，而這種力量據信可以給予道德價值和義務一個深厚的基礎，正是基於這個基礎，我們可把孔子的思想視為『宗教的』」(頁 79)。羅登隨即又指出沃爾夫只要「一有機會，就把他自己的倫理學說讀進儒家思想裏，而他這麼做所帶出來的詮釋，其結果是嚴重扭曲了孔子的本意」。基於這種觀察，羅登提醒我們跨文化研究所面臨的種種困難，並且點出我們實在很需要「控制一下我們自己的哲學目標與進程」(引文見頁 85)。

這當然是一個很好的論點，或許猶如羅登所指出的，釐清《論語》裏的孔子究竟如何看待宗教精神與道德觀念之間的關連，也許有助於增進當代倫理學的討論。但是我認為，我們也許可以從他所呈現的材料做進一步的開展。羅登的觀點是：沃

¹³ 我沿用羅登教授的用法，以英文翻譯表示作品名稱。

¹⁴ 沃爾夫這次演講最具煽動性的聲言是，他不僅將基督放在與孔子、摩西與穆罕默德同一脈絡來討論，更有甚者，基督還被看成僅僅只是一個「先知與教師」(prophet and a teacher)；對被宗奉為神子的基督而言，這說法不但貶低了基督的身分，而且具有發展成為異教說的可能。

爾夫誤讀了《論語》，然後以此為基準，提出古代中國並沒有自然宗教的論點。這裏的問題是，羅登認為《論語》關於「天」這個概念的表達其實就是《論語》的宗教面向，然而這個宗教面向並不是沃爾夫心目中所想的，並且認為孔子缺乏的那個自然宗教。事實上，沃爾夫在他的文章裏很清楚地定義他的宗教觀：「自然宗教包含對真正上帝的崇拜，而真正的上帝是人藉由理性、透過祂的屬性與事功 (works) 而認知的。」¹⁵ (頁 82-83) 行文至此，我們發現，如果《論語》果真含有崇拜「天」這個概念，或者透過「天」的事功（包含世界的創造）而對「天」產生一種理性之知，這兩點羅登並未加以證明。在我看來，以上種種可說是一個提示，提醒我們注意澄清術語的重要性，尤其在跨文化脈絡下處理各種概念的時候。

（二）作為他山之石的《論語》

〈重探自然性：為何西方哲學家應該研究孔子〉(“Naturalness Revisited: Why Western Philosophers Should Study Confucius”) 是本選集中首篇討論如何利用《論語》來輔助各種西方哲學概念的論文。本文作者古博曼 (Joel Kupperman) 舊曲新彈，重新檢討他一九六八年發表在《東西哲學雜誌》(*Philosophy East and West*) 的一篇文章¹⁶，並且予以大幅刪改，是以收錄在本集的論文與舊作已經大為不同，基本上可算是一篇新作。在這篇新作裏，改變不多的是作者的結論；變化較多的是作者進一步開展思維，納入西方哲學各種新近的發展，而這些西方哲學的新近發展與古博曼從《論語》汲取的一些想法有關。

但是「自然性」(naturalness) 這個語詞究竟有何特質？據古博曼描述，所謂「自然性」指的是「行為的某種自在，此中沒有壓力。行動者對她或他的行為感到相當自在，而這種行為與其日常言行舉止沒有衝突」(頁 44)。就這個語詞的英語用法來說，這似乎是一個可行的描述。然而就文字字面本身來說，這個描述也可能涵蓋一個不受歡迎的人「自然而然地」(naturally) 表現其不受歡迎的行為，所以古博曼進一步澄清這個觀念，指出「一個得到適度良好教養的人」在得到別人的幫忙時，會自然而然地，而且不假思索地表示感謝。訓練與教育這一面向當然是《論

¹⁵ 從羅登引用的其他文字看來，沃爾夫筆下的「事功」(works) 應包含了世界的創造。

¹⁶ J. J. Kupperman, “Confucius and the Problem of Naturalness,” *Philosophy East and West* 18.3 (Jul. 1968): 175-185.

語》重要的一部分，而且這一面向正好可以進一步加強或澄清古博曼的論點。

古博曼用以討論的文本包括好幾部《論語》的英譯本，而他僅僅呈現少數幾個中文關鍵字。這篇論文的主題「自然性」事實上就是「咏」的英譯，而這譯法出自蘇慧廉 (William Edward Soothill, 1861-1935) 一九一〇年的譯本；在該譯本中，蘇慧廉把〈學而篇〉的關鍵句「禮之用，和為貴」譯為：「運用禮的時候，自然性是最為寶貴的。」(引文見頁 42) 不過古博曼參考的其他譯者當中，韋利 (Arthur Waley, 1889-1966) 和劉殿爵都把「和」譯為「和諧」(harmony)，而理雅各則譯為「從容」(natural ease)。再者，猶如古博曼所指出的，「自然性」這個語詞在英語裏也含有「不造假」(unfabricated) 的強烈含意，不過他也表示這個含意並不在他的討論範圍之列。古博曼在某些段落裏，有時會同時使用「和諧」與「自然性」兩詞，雖然這樣也許更能點出正確的方向，但是術語之區別依然不夠清楚。再者，古博曼依舊蘇慧廉的譯詞，使用「自然」(nature) 一詞來譯「質勝文則野，文勝質則史，文質彬彬，然後君子」(〈雍也篇〉) 裏的「質」，此舉更進一步加劇了術語的模糊性。在一九六八年發表的那篇文章裏，古博曼區別了他筆下的「自然性」與道家典籍裏常見的法。不過他並未在這一篇文章裏重提這一課題。雖然這一省略有助於避免滋生一個範圍更大的爭辯，我在想，假如他捨棄「自然性」，改用另外一個語詞，這樣也許就可以把他的論點說得更清楚，因為「自然性」這一語詞與其他哲學領域的關連太密切了。

除了術語的問題外，這篇論文要是能在文本脈絡方面——例如與「自然性-和諧」相關的段落——再略加著墨，也許更能強化本篇文章的論點。前文提到古博曼引述的主要關鍵詞句，其全文段落如下：

有子曰：「禮之用，和為貴。先王之道，斯為美，小大由之。有所不行，知和而和，不以禮節之，亦不可行也。」

不過古博曼幾乎沒注意到第一個分句——「禮之用」——的含意。事實上，「禮之用」這一分句正好顯示孔子對「自然性/和諧」(「咏」) 的高度評價，而孔子之所以重視「咏」，正因為「咏」可以促進「禮儀的各種運用」(蘇慧廉) 或建立「各種恰如其分的規範」(理雅各)，並不一定像古博曼所了解的那樣，只是對生活的一般指導。再者，我們也必須注意，緊接著「禮之用」之後的段落提到我們可以運用「自然性/和諧」的情況是有其限制的：「有所不行，知和而和，不以禮節之，亦不可行也。」「禮」這一概念在《論語》裏是如此地根本，而且在這一段落

裏又與「自然性／和諧」如此緊密關連，假如古博曼能在「禮」（頁 48）這一點上多所著墨，相信必然會大大強化論文的力量。可惜的是，古博曼花在「禮」的筆墨相對來說顯得太少，否則他不僅可以更清楚地刻劃孔子這個概念的幽微之處，同時也能把作為一個概念的「自然性／和諧」與西方哲學觀念的不同，更深刻地表現出來。

最後，我想回到我先前的討論脈絡。我想提出的是，緊隨在古博曼論述「自然性」的重要段落之後，還有一個句子頗值得討論；這句子前面已經引過，即：「先王之道，斯為美。」「先王之道」這個概念在古博曼的論述裏顯得極為陌生，因為他不僅在語言，也在文化的層面上翻譯了「道」這個語詞，並把這個語詞帶入現在已經廣為流通的概念範圍裏。也許可以這麼說吧，這種做法在現在並不算是嶄新的嘗試，誠如梅約翰在《傳道者與創造者》(*Transmitters and Creators*)所指出的：朱熹的目標之一就是讓讀者直接而且親身地經驗《論語》的教導。就某種程度說來，如果要運用比較的方式，這也是一個必要之舉。但是在這同時，我卻覺得我們或許會對原典的陌生感之失落而覺得遺憾，即那種與我們熟悉的世界截然不同的陌生感。

除了處理《論語》這一主題的方式之外，古博曼的主要論點基本上頗有見地。就《論語》整體而言，在種種極端之間尋求一個平衡（自然性／和諧），此點具有無可否認的重要性。有關孔子如何處世的各種重要細節——若套句古博曼的話，即孔子的「風格」(style)——也是反覆不斷出現的主題。由此觀之，孔子這種有所拘束卻又從容自在的行為，確是孔子的哲學建構的部分基礎。這一點確實與古博曼所討論的西方哲學家有所不同；而這部分的討論讓我們對他們的作品具有更好的了解。

威爾森 (Stephen A. Wilson) 的〈順應性、個體性與德性的本質：古典儒家思想對當代倫理學反思的貢獻〉(“Conformity, Individuality and the Nature of Virtue: A Classical Confucian Contribution to Contemporary Ethical Reflection”) 是《論語》作為他山之石這一思維脈絡的第二篇論文¹⁷。在本文中，我們看到的不是「仁」與「禮」在結構上的關連，而是「仁」與「禮」這兩個概念如何表現出個人優先與社會母體這兩者之間的張力。本文的另一貢獻是威爾森討論了英語學術界對這課題的兩種重要詮釋，而不汲汲於考察《論語》各個章節的意義。就像信廣來的論文一

¹⁷ 這篇論文最初發表所用的題目是〈順應性、個體性與德性的本質〉(“Conformity, Individuality, and the Nature of Virtue”)，請參見 *Journal of Religious Ethics* 23.2 (Fall 1995): 263-289。

樣，威爾森在文中也採用了正—反—合的論證結構，用以比較前人討論這兩個概念所呈現的矛盾闡釋（信廣來用的是工具式詮釋與定義式詮釋），再提出一個折衷的方案來解決此矛盾。

這兩個相互矛盾的闡釋分別見於芬格萊特 (Herbert Fingarette) 的《孔子：即凡而聖》(*Confucius: The Secular as Sacred*)¹⁸，郝大維 (David A. Hall) 與安樂哲 (Roger T. Ames) 合著的《孔子哲學思微》(*Thinking Through Confucius*)¹⁹。在當代西方哲學的領域裏，這兩部著作一直扮演著很重要的角色，擔負著儒家經典的文化翻譯與引介重責。芬格萊特的闡述大力強調「禮」的集體價值，以及「禮」在「形塑社群成員，使之融入既有的、已被賦予價值的互動模式」（頁 97）當中的核心角色。再者，芬格萊特也賦予傳統一個主要的角色，此角色可以仲裁何者為對，何者為錯，並且把既定的傳統視為「禮之所以是正當的基礎和目的」（頁 98）。威爾森針對芬格萊特這個相當單方面的看法提出批評，因為該看法忽視了或否決了《論語》書中所有具有形上意義的內容。《論語》當然有某些章節可以解讀為孔子對形上課題缺乏興趣，芬格萊特卻將這一面向發揮到極致，指出孔子「藐視全人發展的個人面向」（頁 99）。就信廣來的工具論詮釋與定義式詮釋這種二分法看來，芬格萊特此說具有高度的定義式詮釋取向，因為他聲稱「禮」是重要的，而「禮」之所以重要，不是因為「禮」促成了「仁」，而是因為「禮」構成了「仁」，因而也就定義了傳統所界定的「仁」的意義。

另一方面，郝大維與安樂哲卻另有見解。他們認為個體在追求「仁」，亦即追求某一適合該特定個體的「仁」的過程中，傳統——擴而言之，即「禮」——是可以改變的。「禮」的適當運用這個概念在《論語》書中固然有很清楚的陳述，郝大維與安樂哲卻將這概念擴而用之；對此，威爾森以爵士樂手為喻，指出郝、安二人猶如爵士樂手根據個人的表達方式，在樂曲和風格上自由創新、即興展演。與芬格萊特相反，郝、安二人的觀點是極度工具式的，因為兩人看重的是「禮」對其實踐者所產生的效果，完全不在乎「禮」的定義與界限。威爾森認為郝、安二人對「禮」持有這種極端看法是有問題的，因為這一看法忽視了「禮」是需要傳統的穩固基

¹⁸ Herbert Fingarette, *Confucius: The Secular as Sacred* (New York: Harper & Row, 1972).

¹⁹ David L. Hall and Roger T. Ames, *Thinking through Confucius* (Albany: State University of New York Press, 1987).

礎，才能維持一種「禮」的語言，一種所有實踐成員可以辨識的語彙。擴大言之，郝、安二人對前者的忽略，即意味著他們對社群價值的輕視。

對於上述這兩個極端的看法，威爾森根據《論語》討論「禮」的方式，提出兩個解決方式。第一，我們可以實踐「禮」，經由其德行，培養我們的人格，即使我們可能不了解這當中的機制是如何運作的。第二，一旦我們掌握了「禮」，則「禮」的實踐就以其自身為目的，實踐者極少意識到自己與「禮」之間的距離²⁰。這個解決方式本身，似乎並未超越前人——例如杜維明²¹——曾經提出的看法。我個人認為這篇論文的貢獻是，威爾森能把他對儒家種種價值的理解運用到他個人的領域，亦即當代道德倫理的研究裏。

在這一點，威爾森的看法超越了古博曼。威爾森指出《論語》裏的觀念對研究道德倫理的西方學者是新穎而值得注意的。他點出三種西方學者也許可以克服的缺點：輕視社會中的個體性²²、過度關注政治對個人的控制²³、對於個別行動者的功利性關注²⁴。總而言之，威爾森呼籲一種超越個體權利與社會母體之間的衝突的研究，即「道德取向的倫理研究」。這將是一種衍生自儒家的道德，而在實踐上，其

²⁰ 後面這一個面向或許與古博曼在第一篇論文裏提到的特質相似，即「自然性／和諧」。

²¹ 雖然威爾森在一個註腳裏稍微提到杜維明綜合「精神上的個人主義與倫理的社會主義」的論述（頁 112），但是後者另有一段較完整的、植基於另一部儒家經典的論述，更能見其相似性：「我們也可以將道德視為維持社群的一種方式，使之維繫某種層面上的團結或某種程度上的『仁』，猶如《中庸》所顯示的，道德具有一種工具性價值，既是政治安定的必要條件，也是社會整合的積極力量。」見 Wei-ming Tu, *Centrality and Commonality: An Essay on Confucian Religiousness* (Albany: State University of New York Press, 1989), p. 68。

²² 威爾森引述的這個例子來自一份一統社會的建議。在這個社會裏，「除了陌生人之外，沒有任何人可以『從他在該社會中既定的位置撤離』，要是有人這麼做，他所從事的將是一種讓自己消失無蹤的冒險」。見 Alasdair MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1984), p. 126。

²³ 威爾森引述：「禁止政府將……義務的動機強加於人民，這種絕對的禁令」應當持續維持，因為「只有藉由放手不干涉人民的個性塑造，政府提供環境與條件，讓我們可能對生活中的小邪小惡，展開一場微不足道但又磅礴壯闊的戰爭」。原文請見 Judith Shklar, *Ordinary Vices* (Cambridge: Harvard University Press, 1984), p. 235。

²⁴ 威爾森引述一項為下列自主性所做的呼籲，自主性即「個體擁有權利……為各種影響到其生活的各種事情做決定，不受控制性威脅、利誘、操縱與刻意被扭曲的資訊所干擾」。見 Thomas E. Hill, Jr., *Autonomy and Self-respect* (New York: Cambridge University Press, 1991), p. 48。

中涉及的道德行動將是：（一）實踐者只為了實踐本身，其中並無獲得利益的考量，（二）在實踐當中充滿了自然與愉悅。以上種種，加上該文對道德倫理當前研究方向較為完整的討論，這兩者加起來或許並不能加深讀者對《論語》「原義」(original meaning) 的了解，但這是一個突出的例子，顯示在一個距離《論語》十分遙遠的時代或文化裏，閱讀《論語》如何可能對人有所助益。

三、社會裏的《論語》

本選集有兩篇文章將《論語》放在特定的社會脈絡中加以討論。第一篇是齊思敏 (Mark Csikszentmihalyi) 的〈孔子與漢代的論語〉(“Confucius and the *Analects* in the Han”)。這篇文章和艾文賀 (P. J. Ivanhoe) 文中的關注有關（艾文賀的論文談得比較完整，詳見下文，其著眼點在於討論孔子對形而下現象與形而上現象這兩者的教誨的區別）²⁵。在這篇文章裏，齊思敏是從一個比較狹義的歷史脈絡來討論問題，而他用為證據的材料主要也並非來自於《論語》的文本。據齊思敏，西漢與東漢人對孔子本人——有別於孔子的教誨——的看法有所不同。

本文與前述多篇文章有一項明顯的差異，即本文作者將自己放置在一個迥然不同的思想脈絡裏。前述作者（包括艾文賀）使用的主要是與當代西方學術（不管是漢學或哲學）有所關連的資料，但齊思敏的討論係以近代中國早期學者（主要如康有為、顧頡剛與胡適）的看法為參照。在此脈絡之下，齊思敏從顧頡剛的一篇文章出發，研究孔子本人如何被後人再現，只是齊思敏的討論比顧頡剛多了幾分細緻，少了幾分僵硬的進化色彩。當然，這個研究框架也削弱了當代中文與英語漢學之間的那種斷層感，雖然這種失聯的感覺仍可見於本選集收錄的部分文章裏。

在討論漢代孔子的各種形象描繪 (portrayal) 之前，齊思敏首先給《論語》的編撰史畫定輪廓，只是他的手法與白牧之夫婦有別。據齊思敏，《論語》在漢代以前大概還沒有集結成冊，也就是說我們現在所看到的傳本大概還未出現。他之所以如此聲稱，乃是基於出土古物裏雖然可以找到零星的《論語》蹤跡，但是沒有任何跡

²⁵ 除了兩篇文章並列一起之外，這兩位作者還有其他關連，例如他們曾經合著了一本書，探討另一部中國早期的經典。參見：Mark Csikszentmihalyi and Philip J. Ivanhoe, eds., *Religious and Philosophical Aspects of the Laozi* (Albany: State University of New York Press, 1999)。

象顯示當時已有一部相當分量的孔子語錄輯本²⁶。而且他也注意到，漢武帝之後，《論語》突然炙手可熱，風行一時，許多《論語》的編者和傳承者同時也都是太子太傅。

齊思敏從《春秋左傳》與《論語》這兩部公認為最能再現孔子思想的文本入手，研究漢人如何塑造孔子的形象。在戰國晚期和西漢前半期，《春秋左傳》顯然遠較《論語》著名。在這部書以及這段時期的相關討論中，孔子形象的主要特色是種種超自然面向的呈現。

隨著《論語》地位的提升，孔子的形象變得越來越接近那位睿智而失望的聖人，亦即宋代以來，大家心目中熟悉的孔子形象。這種轉變，其轉捩點似乎與司馬遷的《史記》有關。司馬遷筆下的孔子生平涵蓋了上述兩個傳統的各種面向，這分生平資料亦從此被視為詮釋《論語》的工具。行文至此，齊思敏的主要論點大都依循顧頡剛的路子。但是齊思敏的突破之處在於他指出：孔子的各種超自然形象並不僅僅只是一個演化階段而已。相反地，這股形象描繪風潮持續發展，並且一路延續到東漢時代的緯書。由此可知，孔子形象的種種改變與其說是時代發展的指標，還不如說這種轉變點出其塑像者所屬的學術門派之別。整體說來，這篇論文提醒我們：孔子的形象並非只有一種，亦即一位博學的君子對著門徒傳授有關禮與仁的學問。不過實際上，我們現在對孔子的印象卻相當一致，即使在這本研究取向相當多樣化的選集裏，諸位學者筆下的孔子形象也大同小異。我認為這是一個明顯的證據，顯示我們對孔子的現有認識是相當有限的。

接下來我要討論的第二篇文章與這本選集裏的其他文章迥然有別；這篇論文是瑞麗教授 (Lisa Raphals) 的〈一個了解禮儀的女人〉(“A Woman Who Understood the Rites”)。瑞麗教授這篇論文討論了早期中國文本所見的女性觀點，主要是兩位特定女性的觀點。雖然這兩位女性的觀點並未出現在《論語》裏，但是她們都與孔子有關。首先是敬姜。據文本記載，敬姜的兒子是孔子的學生，雖然《論語》並未提到這個人。接下來是阿谷處女。阿谷雖然出身於社會低層，但有一篇敘事提到孔子曾讚美阿谷達於人情，是個知禮之人。

瑞麗的論文處理了範圍相當廣泛的材料。早期文本當中有來自戰國晚期的《國

²⁶ 梅約翰 (John Makeham) 也持有同樣的看法，見 John Makeham, “The Formation of *Lunyu* as a Book,” *Monumenta Serica* 44 (1996): 1-24。

語》，然後是《禮記》、《戰國策》、《列女傳》、《孔子家語》、《韓氏外傳》。此外，論文裏也有一小部分談到宋明儒學（亦即朱熹）對婦女教育的看法，另外還有一段文字討論明代木刻本的敬姜故事。詳細考察過這些材料之後，瑞麗認為從這些敘事裏，我們可知女人在當時社會裏所能扮演的角色，其實具有部分程度的彈性。

這是一個很好的論點。敬姜確實被描述為一個有教養、有識見的女人；丈夫過世之後，她確實也掌握了相當程度的權力。然而在另一則敘事裏，那位洗衣女僅僅被稱之為「阿谷處女」；據該則敘事，孔子的門徒子貢給她一杯水，她請子貢先把那杯水放在地上，這才伸手去取。子貢給她一把琵琶，她說自己不會彈，給她一匹布作為結婚禮物，她也很客氣地回絕了。就在這時，孔子出言讚美阿谷處女既懂禮儀，又了解人情。在本文中，瑞麗把焦點放在孔子對阿谷處女的讚美上，不過從這個例子當中我們或許也可以了解，當女人對男人表達適當的敬意，女人也是可以得到讚美的，雖然還不足以讓阿谷得到一個姓氏。以敬姜為中心的敘事，所呈現的圖景迥然不同。敬姜擔起男人的角色，就適當的禮儀行為發表意見；但這件事，概而言之，卻是以她的丈夫已經過世，她取代了他的位置為前提；事實上，敬姜所扮演的是一個替代男人的角色。

最後要提的是，這篇論文與《論語》的關連可說少之又少，至少《論語》文本本身幾乎沒有提到任何女性可讓瑞麗討論。而她在這篇論文採用的晚期敘事，其中呈現的孔子形象與《論語》裏的孔子形象，這兩者間的連繫很有可以質疑之處，或至少這連繫是還沒有經過檢驗的。因此這篇論文獨自成篇，與選集內其他文章幾乎沒有關連。據我的看法，假如作者能夠善用齊思敏討論同一時期孔子的不同形象的那種歷史分析手法，這篇文章也許會因此而獲益不少。或者本篇文章也可以從其他論文找到更具支撐力的脈絡，例如討論早期儒家社會裏的性別角色的論文，例如瑞麗本人那篇討論早期中國性別議題的論文，即把一個少有人談的議題呈現得極為出色²⁷。然而以目前本篇文章的現有形式，這本議題原本相當連貫的論文集於是有個奇異的結尾。

²⁷ Lisa Raphals, *Sharing the Light: Representations of Women and Virtue in Early China* (Albany: State University of New York Press, 1998).

四、注疏也是一種文本

注疏是一種身分獨具的文類；注疏與經典緊密相連，但又不僅僅只是經典的附屬。這一觀念，我們在韓德森 (John Henderson) 的《經典、正典與注疏》(*Scripture, Canon and Commentary*) 找到一個脫胎自西方學術傳統的理論根基²⁸。韓德森這部著作仔細研究了中國的注疏傳統，並將之與印度、伊斯蘭教、猶太教與《聖經》闡釋的傳統相互比較。這部作品雖然提供了一個切入點，讓西方學者——尤其是那些並未以中國研究作為學術基礎的學者——得以進入中國傳統，但是該書並未詳細討論任何一條注疏的細節，而是從跨文化的觀點，集中描述注疏的各種基本策略與假設。不過艾文賀倒是以《論語·公冶長篇》的六種注疏為基礎，擴大了注疏議題的討論（賈德納和梅約翰亦分別以更大的篇幅討論了注疏的相關議題，兩人的著作詳見下文）。艾文賀據以討論的這一段文字如下：

子貢曰：「夫子之文章，可得而聞也；夫子之言性與天道，不可得而聞也。」艾文賀首先探討何晏 (190-249) 的注疏，點出何晏對複合詞「文章」的詮釋是：「耳朵與眼睛所能聽聞到、明顯得見的樣式、色彩、形式與物質。」（引文見頁 121）基於這一詮釋，何晏得以將這一段文字的兩個句子解釋成一種對比，即形而下的現象與形而上存在體之間的對比；前者孔子有所教誨，後者孔子不曾說過。到了宋代，理學家程顥 (1032-1085) 雖然接受何晏關於形下與形上的區分，卻將這種區分理解成較高層次與較低層次的領會。據程顥的理解，這段文字是「從子貢一生精神成長的角度，……描述了一個複雜而細緻的學習過程」（頁 122）。本段文字還另有一注疏者，即程顥的弟弟程頤 (1033-1107)。程頤對這段文字的看法大致與程顥相似，只是他斷言人是以知性來了解較高層次的教誨。接著朱熹進一步澄清，點出就不同層次、分別施教的重要性；這論點與他強調循序漸進的教育方法是一致的。到了清代，另一注家戴震則認為，「文章」二字指的是古聖先賢所成就的古典文化形式，這些文化形式可以從許多資源學得，但是關於人「性」與「天道」的教誨只能從孔子本人那裏才能習得。戴震之所以作此解釋，乃是基於他對「文章」二

²⁸ John B. Henderson, *Scripture, Canon and Commentary: A Comparison of Confucian and Western Exegesis* (Princeton: Princeton University Press, 1991).

字的訓解與宋代理學家的理解有別，是他個人的創見。最後一位注家是章學誠(1738-1801)。章學誠走得比戴震更遠，指出孔子從未直接說過性與天道，雖然這些概念都隱含在孔子所有的教誨裏。

看過「文章」二字的六種注疏，艾文賀的結論是，藉助這種回顧來整理歷代的注疏，可知中國古典經籍具有許多分歧極大的理解方式。但是從《傳道者與創造者》(*Transmitters and Creators*) 這部著作的角度來看，這一作法也許就不那麼稀奇了。《傳道者與創造者》比這部選集晚一年出版，對注疏相關議題提出了更廣泛、更深入的討論與研究。儘管如此，艾文賀提出來的仍然是一個很好的觀點。同樣值得注意的是，艾文賀籲請學者較深入理解注疏這一文類之後，要更加有系統地運用注疏，尤其要注意注疏常常是翻譯經典之前的一種準備。在這部選集的哲學脈絡下，艾文賀這一觀點深具獨特性，因為他將這一觀點連繫到人需要把自己置身於傳統之中的看法；他的這一觀點與麥金泰(Alasdair MacIntyre)的看法遙相呼應，不過威爾森在前一篇論文裏倒是曾根據他對《論語》的理解而提出批評²⁹。艾文賀在本文帶出來的另一問題到目前為止仍廣受討論，這問題是：譯者該怎麼做才能譯出確當的作品？譯者究竟該廣涉注疏，綜合整理出自己的看法呢？還是僅只依循一種注疏來翻譯？誠如以下兩部作品所顯示的，學者專家目前的共識偏向於依循單一注疏所做的翻譯。

五、朱熹：身兼注家的哲學家

賈德納(Daniel Gardner)最為人知的學術成就是他的朱熹研究，以及他對儒家經典更廣泛的背景了解³⁰。賈德納撰文無數，最近發表的是〈儒家注疏與中國思想史〉(“Confucian Commentary and Chinese Intellectual History”)³¹；這篇論文為本書討論的具體注疏議題提供了一個比較全面的基礎。據他指出，漢代的博士制度和宋

²⁹ 請看註 22 與麥金泰(MacIntyre)有關的部分。

³⁰ Daniel K. Gardner, “The Classics during the Sung: Chu Hsi’s Interpretation of the *Ta-hsüeh*” (Ph. D. Diss., Harvard University, 1986); *idem*, trans., *Learning to Be a Sage: Selections from the Conversations of Master Chu, Arranged Topically* (Berkeley: University of California Press, 1990).

³¹ Daniel K. Gardner, “Confucian Commentary and Chinese Intellectual History,” *The Journal of Asian Studies* 57.2 (May 1998): 397-422.

代科舉制度的標準化這兩者固然都對注疏的寫作與論爭影響深遠，但是，即使到了博士制度已經消亡，即使到了科舉用書已有明文規定的時代，注疏的傳統一直都保持相當的活力³²。由此可知，最好將注疏的傳統視為當時思想流派的一種表達，各派思想家藉注疏的方式，解說他們所了解的儒家思想³³；注疏並不僅僅只是疏解經典的晦澀含意而已。此外，從賈德納的作品中，我們亦可清楚看到朱熹的注疏是如何悠遊於解釋 (explanation) 與詮釋 (interpretation) 的兩極之間。

由是觀之，賈德納的作品一方面既是一種導讀，介紹中國經典注疏這一文類的特色，舉例說明注家可能會採用的策略，以及各部注本之間的差異。另一方面，我覺得更為重要的是，賈德納也試圖以一種廣納百川的方式呈現《論語》最具影響力的注本，即朱熹的《論語集注》。為了釐清朱熹注本的運作方式，他採用了對比呈現法，利用前後縱排的技巧，把朱注和早期最具影響力的注本（即何晏的《論語集解》）並列在一起。為了讓他的譯本也保持行間注釋的原初結構，賈德納把他要討論的文字安排成以下形式：首先是《論語》的原文，其次是何晏的注，然後再重複一次《論語》的原文，接著才是朱熹的注³⁴。

為了方便比較，賈德納從《論語》選出四十四段文字，然後再依照五個關鍵概念將之分組。這五個主題分別是：學、仁、禮、政、君子與道。接著又根據不同的面向把其中幾個主題再細分為若干子題，例如在「學」的項目之下就再度細分成四個子題：何謂「學」、「學」與世俗成就的關連、孔子個人對「學」的熱愛、孔門弟子的不同。在討論這四個子題時，賈德納各別提供一份簡介，顯示各子題是如何契入《論語》的整體教導；在討論每一段個別的文字時，他則進一步提出朱熹對該段文字的解釋，並大量引用《朱子語類》作為輔助。

從幫助讀者理解的角度來看，賈德納這種安排手法可說相當有效。透過其著作，讀者更加了解孔子（或朱熹）重視的課題，以及這些課題之間的關連。從他的這種安排，我們也可以看到《朱子語類》與賈德納作品之間的許多呼應。這些主題之安排有一點可以澄清的是，這些重要主題的判準究竟是來自朱熹呢？還是來自某個飽學的讀者（如賈德納）所了解的、《論語》中的孔子？同樣地，賈德納為各別

³² *Ibid.*, p. 407.

³³ *Ibid.*

³⁴ 但有一處賈德納把朱注擺在何注前面（頁 112）。雖然對此賈德納有所說明，以此為特例。但是無論如何這種逆反似乎不太適當。

主題所寫的導讀文字亦多少模糊了朱熹與孔子的不同。例如他在說明《論語》的一般旨趣時提到：「〔孔子〕相信真正使他不同於他人的地方是因為他有志於學。」（頁 40）賈德納這樣的安排有助於整合所有材料，使之成為意義連貫的整體，雖然這似乎會在觀念上與他寫作本文的目的——證明《論語》並沒有一個單一的真正意義——產生衝突。讀了賈德納的作品後，讀者很容易留下一個印象，以為《論語》實際上具有一個「單一的真正意義」(one real meaning)，而朱熹可能是最能掌握此一意義的其中一位詮釋者。

賈德納對兩部注疏的翻譯清晰有力，頗能傳達兩位注家的差異——何晏的學者口吻與朱熹的道學關懷。值得一提的是，即使是同一段原文，他也會略微改變譯法，用以顯示兩位注家對《論語》的不同理解。這樣的改變雖小，意義卻非比尋常，因為這些微細差別清楚顯示了何晏、朱熹對同一文本的不同理解。賈德納在較早一篇論文曾提到：「儒家經典的英譯向來傾向於一種我們或可稱之為規範性的閱讀，其目的在於呈現文本的『真正意義』，或至少是譯者心目中的真正意義。如此一來，讀者很容易就會留下一個印象，以為他手上的譯本就是理解該部經典『唯一的方式』(the way)，是該部經典唯一合法或者有意義的解讀方式。……經典化的文本並沒有一個穩固的，或最具權威性的閱讀方式；事實上，注疏傳統清清楚楚地顯示：同樣一部《論語》，我們可以有何晏的理解，……也可以有朱熹的閱讀，或其他各種不同的閱讀方式等。」³⁵

賈德納這種一本二譯的雙重翻譯策略，我們可用一個特出的例子加以說明。這個例子是《論語·八佾篇》的「繪事後素」。何晏、朱熹兩家截然相反的讀法導致賈德納把何注翻譯成：Lay on the color, then the white（敷上色彩，然後塗白）；把朱注翻譯成：Lay on the color after the white（在白色之上敷上彩色）（頁 90-91）。像賈德納這樣謹慎地運筆，小心翼翼地用不同的譯文表現注家不同的理解，其例子在書中真是不勝枚舉³⁶。

然而我們也可以找到幾個例子，顯示賈德納在區分《論語》原文的翻譯方面還可以做得更精確。我首先用《論語·學而篇》來談兩個例子，其原文是：「有朋自

³⁵ Gardner, "Confucian Commentary and Chinese Intellectual History," pp. 398, 416（為了統一起見，所有威妥碼—翟理斯拼音法在這裏都轉換成漢語拼音，只除了作品的標題例外）。

³⁶ 其他例子請參見頁 50、97-98、101、108、115-116、131-32、143-44、148。

遠方來。不亦樂乎。」（頁 30-31）在翻譯「朋」這個字時，賈德納沿用的是傳統英語的解釋，所以不論是何注或朱注，他都一律譯成 *friends*（朋友）。但在解釋何晏、朱熹對這一段文字的不同闡釋時，賈德納卻以對比的方式來呈現，我們於是看到何晏引用的是前人包咸的解釋：「同門曰朋。」而朱熹的解釋則是：「朋，同類也。」³⁷ 為了能更清楚地突顯兩位注家對原典語詞的不同理解，賈德納或許可以採用 *fellow disciples*（同門）來譯何晏的注，用 *kindred spirits*（同類之人）來翻譯朱熹的解釋，這樣或許能夠更精確地呈現兩位注家對原典的不同解讀。

第二個例子是語詞「子」的翻譯。「子」是《論語》書中經常出現的字眼，用來指涉文本裏主要的說話者。賈德納的譯法十分統一，即把出現在兩部注疏裏的這個字都譯成 *the Master*（夫子）。當然任何對《論語》稍有接觸的人都知道這個字指涉的對象是孔子，但何晏、朱熹在呈現孔子的身分時，其所採取的方式卻略有不同。為了正確無誤地顯示說話者正是孔子，何晏引了早期注家馬融的解釋：「子者，男子之通稱，孔子也。」（頁 30）這樣的澄清看來似乎瑣碎，其實不然，因為這樣正可以支持賈德納的觀點，即何注的一個基本的特色即是把《論語》放置在一個比較特定的歷史脈絡裏來加以討論。與之相反，朱熹的注疏卻放在一個比較普遍的道德框架裏來開展。是以在這一意義上，若賈德納能以 *the Master* 來譯朱注裏的「子」，以 *Kongzi* 來譯何注裏的「子」，這樣或許會更貼切，更清楚地將何晏、朱熹兩人區別開來。

賈德納在討論朱熹的注疏時，相關材料的呈現清楚簡潔，顯示這二十年來他在這一課題上的耕耘，已經使他能夠輕鬆自在地發表權威之言，不為多餘的細節所累。他這本著作若有可再拓展的地方，那就是關於何注的討論。這本著作的重點當然是朱熹，這是毫無疑問的；而他之所以提供何晏的注疏，本意只是用來當背景，作為朱注的對照，因此我們或許可以不必太關切何注比較廣義的注疏系統。即使如此，何注的某些面向還是有值得再加細究的地方。

有一個值得一探的議題是，為甚麼何注總是如此簡潔？賈德納指出：「何晏似乎相信，只要藉助些許簡單的注釋，讀者就能了解《論語》的意義，……〔何晏似乎〕相信那些菁英理應對《論語》的教誨以及對圍繞著這些教誨產生的闡述傳統早

³⁷ 我的中文引文固然引自賈德納，為了統一，我都加上了標點符號。賈德納原來並沒有給何注加上標點符號。

已耳熟能詳。他的注釋通常只是稍加提醒讀者注意文本的意義，因為他假定這些文本問題讀者本來就已經知道的了。」（頁 164）但是我認為這種說法有待商榷。理由有二：第一，何晏與孔子相隔將近一千年，這段期間，文化傳統的延續遭到好幾次重大的斷阻，文本意義若原有共識，此時也不太可能留存下來。第二，許多何晏注釋的議題都顯得有點不證自明——至少對現代讀者而言。如果大部分需要評論的議題是相當清楚明白的，那麼，當時讀者即使對該文本具有「菁英式」的理解，此理解亦可能並不是那麼周延完整。賈德納雖然提到在何晏的時代，讀者之間具有一種「文化上的共同理解」，但他幾乎沒提出任何材料來支持這一論點；況且在何晏之前一兩百年間出現了無數的注疏，這或許正好證明了當時並沒有所謂的文化共識。《論語》的注疏變得越來越複雜，其原因並非如賈德納在本文所暗示的，是因為《論語》成書以來，讀者對其原意越來越不了解。我以為更有可能的另一種解釋是，注疏傳統本身在那一千年間已經有長足的發展。可想而知，注疏家在闡釋原文文本的過程中，必然會對前人的注疏加以評點，與之辯駁，更進一步地澄清、提出自己對文本「原意」的理解。

這個議題甚為重要，因為在比較這兩位注家時，若遇到何晏沒提供注釋的章句，賈德納通常會解釋何晏何以不做注釋的理由，並以此來突顯朱注的特色。舉例而言，針對一處何晏未注的句子，賈德納指出：「對何晏來說，〔孔子〕坐在席子上這件事本身並沒有特殊的禮儀意義，所以像『席不正，不坐』這類陳述本身並不具有特殊的連貫性或意義。所以他沒給這一行做注。」（頁 96-97）這樣的解釋當然也有可能成立，但是何晏注得少或者不注的章句那麼多，如果沒進一步考察，就假定何晏之所以不注某一章節的理由為何，如此做法是極為冒險的。況且那些理由事實上未必能夠恰切地解釋朱注與何注的差異。另一方面，賈德納也漏掉了一個重要例子沒談，即上文討論過的「子」的解釋——這是唯一何晏做了注，但朱熹避而不談的重要議題。

整體而言，這本書唯一令我感到缺憾的是賈德納未能全文翻譯朱熹的注疏。雖然他呈現的材料已經足以說明他想要闡明的論點，但是一部全譯本——猶如里查·林恩 (Richard Lynn) 之翻譯王弼的《易》注——會是一項極有價值的教學資源³⁸。

³⁸ Richard Lynn, trans., *The Classic of Changes: A New Translation of the I Ching as Interpreted by Wang Bi* (New York: Columbia University Press, 1994).

把任何一部儒家經典引介給非中文讀者都是費力的工作。雖然中文注疏的數量繁多，但在英語世界裏幾乎難以找到足以代表這些注疏資料的譯本。誠如賈德納所言，朱熹在《論語集注》強力呈現的觀點是：《論語》的意義與讀者個人切身相關；以此觀點，朱注將《論語》統合成一個整體，以此方式，朱注成功地傳達一個訊息，即《論語》對現代讀者也是有意義的。就此而論，一部朱注全譯本對英語讀者將是極有助益的，英語讀者藉此將可以更容易進入這部經典。

六、四位注家兼思想家

賈德納與梅約翰的著作如此相似，但卻在同一年出版，這在英語漢學界極不常見；而這件事所透露的訊息也不難推測，即讀者對《論語》的興趣與時俱增，日益濃厚。同時應當指出的是，這兩部著作的差異也不少。首先是兩位作者的寫作目標極為不同，兩人所設定的讀者群也判然有別³⁹。賈德納的書是為了兩種讀者而寫的：一是對《論語》的思想有興趣但本身並不是專家的讀者；二是對朱熹思想有興趣的學者。雖然在這種情形下，妥協可能是難免的。但就整體而言，我覺得賈德納處理得相當成功。與之相反，梅約翰的書並未做出這樣的妥協。他的讀者群很清楚，即那些擁有學術背景，且對漢代一路到清代的儒家經典注疏有興趣的學者。梅約翰的書頁比賈德納的多了一倍，而且字體也比較小，所以相對而言，梅約翰處理起這個題目就顯得較有餘裕與力道。

梅約翰的研究領域以早期中國思想與學術為主⁴⁰，但是他也出版了多篇討論當代儒家的學術論文，以及儒家在臺灣本土化的情形⁴¹。為了呈現像《論語》注疏傳統這麼範圍寬廣的主題，以及擴大而來的儒家經典注疏傳統，梅約翰以舉例的方式，

³⁹ 或許可以這麼說吧，這兩部作品的差異猶如哥倫比亞大學出版社 (Columbia University Press) 之不同於哈佛大學的亞洲出版中心 (Harvard Asia Center)。前者傾向於出版適合比較廣泛、對於專業研究有興趣的讀者的書籍，而後者則僅出版專題學術論文，其讀者群相對來說也較有局限。

⁴⁰ 他在這領域裏最著名的作品是：*Name and Actuality in Early Chinese Thought* (Albany: State University of New York Press, 1994)。

⁴¹ John Makeham, "Indigenization Discourse in Taiwanese Confucian Revivalism," in *Cultural, Ethnic, and Political Nationalism in Contemporary Taiwan: Bentuhua*, ed., John Makeham and A-chin Hsiao (New York: Palgrave Macmillan, 2005), pp. 187-220.

討論《論語》最重要的四部注本：1. 何晏：《論語集解》；2. 皇侃(448-545)：《論語義疏》；3. 朱熹：《論語集注》；4. 劉寶楠(1791-1855)與劉恭冕(1821-1880)：《論語正義》。

在討論的過程中，梅約翰分別為每一部注疏提出關鍵性的問題意識(problematic)來突顯其特性。誠如在下文所討論的，我並不完全認同他的某些選擇，但是此書的重要性在於：作者清楚明確地把這四部注本當作獨具個人觀點的著作，而不僅只是用來闡述《論語》原意的注釋而已。如此一來，梅約翰傳達了一個訊息，即《論語》也許並沒有一個單一的、最為有效的意義。就這一點而論，梅約翰的著作顯然比賈德納更具說服力，後者的篇幅畢竟比較小，比較缺少揮灑的空間。為了討論這四本注疏的各種面向，本書共分成四部分，每一部分各分出二至三章，每一章都是半獨立的單位，猶如一篇頗具分量的期刊論文。基於這樣的結構，本書對儒家經典注疏這一文類的討論或許著墨不多，然而對每一部個別注疏的處理則顯得相對細緻。本書每一部分都附有一篇內容豐富的總論，介紹該注本產生的學術背景、時代風潮，以及注家的學識背景、其他著作與編撰注本可能的動機。此外，本書也附有一篇後記與六篇附錄。這六篇附錄的內容分別是：四部注本問世之前的注疏傳統、《論語集解》的注家綜論、《論語集解》的早期歷史與版本、《論語義疏》的早期歷史、朱熹的其他《論語》注釋、劉寶楠的其他文章。

(一) 何晏的《論語集解》

本書的前兩章裏，梅約翰即針對何晏的注疏分別提出兩個主要論點。首先是「集解」的特質。梅約翰認為《論語集解》是由一群編者共同編輯而成，其目的是「以『集體的』注疏來表述一種體現(performative expression)，呈現孔子宣稱自己是傳道者而不是創造者的聲言」(頁26)。其次是針對一個流傳已久的既定看法——何晏是統籌編輯、校訂整部《論語集解》的領導者——提出評論。

梅約翰的第一個論點我們或許可以從兩個方向提出質疑。第一，梅約翰並未討論東漢時期，人們究竟是如何理解孔子「述而不作」這個想法。事實上，「述而不作」是某些學者所使用的語詞，用以描述他們的研究取向——至少司馬遷以來是如此，但我不確定這個語詞的本意是否就像梅約翰所認為的這麼明白直接。而他這種明白直接的觀點，從他描述何晏及其合作者的語詞即可窺知一二：在梅約翰看來，何晏及其合作者在編輯《論語集解》時，「不管在選擇〔過去〕的注疏〔並予以納

入〕，或在注疏秩序的安排上，都看不出明顯的詮釋痕跡」（頁 26）。如此描述《論語集解》的編撰目的，其實也頗有可以質疑之處；因為除了內證——編者鬆散地呈現前人的注疏以及編者本身極少提出敏銳尖新的新注——之外，少有確切的證據足以顯示何晏或其他編者是刻意以此手法來從事編輯工作。運用類似這樣的語詞來描述某人對某一作品的評價是一回事，說某一作品的作者群有意在其作品裏表達此一語詞的含意則是另外一回事，這兩者有極大的差別。

梅約翰的第二個論點是：何晏事實上並不是該批編撰群的領導者。為了呈現這一論點，他提出許多有關《論語集解》文本的早期演變的材料、表明《論語集解》特質的哲學觀念、何晏可能的學術傾向等等。這些資料大大增進了我們對這三個面向的了解，然而我並不確定這些用以證明何晏並非主要編者的證據，是否就像梅約翰所以為的那麼令人信服。關於何晏扮演的角色，早期的歷史記載固然眾說紛紜，互有出入，但這並不能清楚證明何晏不是主要編者。再者，梅約翰聲稱何晏的哲學思想與《論語集解》極為不同，然而這個斷言的前提是：梅約翰是根據自己的玄學定義來下此論斷的；而他的定義極其龐雜，同時匯集了儒家、道家與佛教的思想，因此難以提出一種界說方式，使所有一般歸為玄學的例子都能符合該定義。雖然我或許無法認同梅約翰的說法（即何晏不是《論語集解》的主要編輯者），但本書仍然使我們對這個複雜的議題有更深入的了解。

更為重要的是，梅約翰以先前對鄭玄注疏的研究為基礎⁴²，在此清楚地點出了《論語集解》與鄭注的差異。比起鄭玄的解釋，《論語集解》裏的孔子言說顯得更為深刻、細緻與一致。例如關於「不知」這一議題，孔子這一聲明在《論語集解》裏被呈現為謙虛的一種表達，而不是承認自己的知識有限。再者，比起其他注本，《論語集解》呈現了相當多筆來自《易經》的解釋（例如頁 72）。總體來說，梅約翰展示了「編者之注」(editorial commentaries)——即出自《論語集解》編者手筆的那些新注——是如何「透過仔細統籌的手法，將孔子塑造成一位聖人，使孔子的行止完美地合於天道，並且以此調解孔子沒有世俗成就的缺憾」（頁 73）。對於何注的理解，梅約翰遠比賈德納完善許多。而這就更加讓人難以接受這一觀念：《論語集解》僅僅只是傳述前人的材料而已。

⁴² John Makeham, "The Earliest Extant Commentary on *Lunyu*: *Lunyu Zheng Shi Zhu*," *T'oung Pao* 83 (1997): 260-299.

（二）皇侃的《論語義疏》

梅約翰以一場論戰來引介皇侃這部《論語義疏》。這場關於注疏起源的論戰包含幾種面向，有人以為「疏」這一文類有個口語傳述的基礎，衍生於各種講道與討論；有人則認為「疏」源自探討原文意義的爭辯，即類似與佛典翻譯有關的論辯。梅約翰討論了這些面向之後，接著給《論語義疏》定性，指出這部作品「是一部整合性的哲學陳述，而其根基是一個倫序分明、層級清晰的人性論」（頁 97）。這一論斷頗為重要，理由很多。首先，這是一個建構聖人——尤其是孔子——身分地位、更為完整開展的理論的基礎。誠如梅約翰所提出來的，聖人身分之建構是一個注疏的議題，至少早在何晏的時代就是如此。第二，這一論斷顯示個人了解自己的能力的重要性，同時也點出個人如何可以朝向聖人之道邁進（這一思維路線也是朱熹後期作品的重要特色）。第三，此一觀點亦把《集解》關連到當代對個人特質的關注；而關注個人特質曾是那個時代的指標，猶如我們在《世說新語》這類作品所看到的。最後，此一觀點或有可能與九品中正制——政府取士任官的分級系統——有所關連。

梅約翰這部分的討論雖然已經極為豐富，但是若能就當時十分重要的、有關個人人才性這一觀念多加發揮，提供更為細節的討論，以及這種觀念如何影響注疏的寫作，這樣或許會更為完善。此外，梅約翰也提醒我們：當時正在風行的佛教思想或有可能對皇侃的注疏產生影響。不過他並未討論佛教經、論的傳統與儒家注疏傳統可能的關連，雖然佛教經、論在當時是一種正在發展中的文類。

（三）朱熹的《論語集注》

梅約翰在呈現朱熹的《論語集注》時，其焦點是放在這部注疏成書之脈絡，即「道學」系統。梅約翰注意到了朱熹是藉由選擇一部部與孔子、顏子、子思、孟子等人直接相關的作品，來撐持他的先秦道統，並在較為廣義的儒家經典世界當中創造一個核心。再者，梅約翰也注意到朱注與「道學」其他基本概念之間的關係，例如，朱熹時常使用「理」這個概念來表現他在《論語》某些章節所看到的、較為深層的意義。與此同時，梅約翰也注意到朱熹有意以其注疏，克服《論語》與南宋之間的歷史距離。基於此書的篇幅所限，梅約翰未能深入探討社會、制度與歷史脈絡的各種影響，但他並未忘記指引我們，讓我們可以進一步參考這一領域其他學者的

研究⁴³。

梅約翰接著討論朱熹「閱讀的詮釋學」(hermeneutics of reading〔譯案：讀書法〕)、朱熹對「學」的看法與對人性的體認、朱熹論聖人之學的種種觀點。以《朱子語類》為材料基礎，梅約翰提出：朱熹認為學習最重要的不是透過各種注釋去理解經典，是內化原典的過程，惟其如此，學習者在面對原典時，才能更深入地「領會聖賢的意思」，有「如當面跟聖賢說話一般」(頁198)。據梅約翰觀察，朱熹亦認為學生應當投入較長的時間研讀、思考文本，如此才能更全面地把握其微言大義。關於這一點，朱熹有更為清楚的解釋：學習者起初以「虛心」面對文本，進而涵泳其間，逐漸與文本發展出獨特的、「切身」的關連。

梅約翰將朱熹和保羅·里科(Paul Ricoeur)的詮釋考慮相互比較，以此彰顯朱熹的看法。據梅約翰，朱熹和里科具有一個相似的觀念，即兩人都相信意義(即朱子的「理」)在讀者的了解之外，有其獨立的存在，雖然對里科來說，詮釋的過程乃是首要之務，對朱熹而言，最重要的則是作者的意向。這樣的對比，雖然可能有助於打破歷史鴻溝，銜接我們當代的理解與朱熹的理解，猶如朱熹試圖以撰述注疏上通《論語》。然而這卻引領我們思考一個問題，即與朱熹同時代的其他「閱讀的詮釋學」具有何種風貌，而朱熹與其他人的看法之間又有哪些差異。

接著梅約翰從兩個觀點來探討「學」這個議題。一是學習者在邁向聖人之道的過程裏所從事的活動；二是已經學而成聖的個體——即孔子——的學習活動為何。梅約翰總結朱熹對《論語》的解讀，指出孔子之所以提出種種為「學」之欲，原因有二，一是孔子在編輯、傳述早期聖哲的作品時，因為內心謙虛而發出如此真誠的語言；二是為了鼓勵門徒自動自發地學習，孔子因而身體力行，提供他們一個可以仿效的典範。

梅約翰在此提出來的最後一點是：據朱注，凡夫走卒是否有成聖的可能？對這

⁴³ 例如以下幾部著作：Peter Bol, *"This Culture of Ours": Intellectual Transitions in Tang and Sung China* (Stanford: Stanford University Press, 1992); John Chaffee, "Chu Hsi in Nan-k'ang: Tao Hsüeh and the Politics of Education," in *Neo-Confucian Education: The Formative Stage*, ed., Wm. Theodore de Bary and John Chaffee (Berkeley: University of California Press, 1989), pp. 414-431; Hoyt Cleveland Tillman, *Confucian Discourse and Chu Hsi's Ascendancy* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1992); Thomas A. Wilson, *Genealogy of the Way: The Construction and Uses of the Confucian Tradition in Late Imperial China* (Stanford: Stanford University Press, 1995)。

問題的探討，梅約翰比較了孔子三個主要弟子，即子貢、曾子、顏淵的為學進程。據孔子與子貢的對談，朱注提到子貢在知性方面固然資質過人，但是他無法達到「仁」的境界。雖然在理智上子貢了解自己必須往「仁」的道路前進，但他卻無法具現「仁」。與之相反，曾子雖被描述為駑鈍，但他卻能把孔子的教導串連起來。顏淵雖然天資聰穎，安貧樂道，但他也無法成聖。看完朱注的闡釋，梅約翰的結論是：朱熹雖然認為在理論上多數人都有成聖的可能，因此學而成聖也應該是我們追求的目標，然而在實踐的層面上，卻從來沒有人達到成聖的境界。

梅約翰討論《論語集注》要面對的一個問題是：比起研究何晏或皇侃，朱熹的相關材料多如牛毛，令人生畏。朱熹在其他地方對《論語》所提出的評論是相關的材料，他對其他經典的注疏、他的種種語類選集、文章等也都與這一主題相關；另外，二手資料的數量尤為龐大。如此說來，就此一主題的討論而言，梅約翰在選材方面可說洞見獨具。

（四）劉寶楠與劉恭冕的《論語正義》

就範圍而論，梅約翰討論的四部注疏中，最後這一部與何注比起來，可說有天壤之別。梅約翰認為這部著作極為突出，是傳統中國所有《論語》注釋當中寫得最詳盡的一部。與此同時，梅約翰也面對了一個與何注不無相似的問題，即這部作品引述前人的比例非常高，相對而言，「注疏者自己的總結與綜論則極少」（頁 254）。雖然在規模上，這問題與何注不可同日而語。

一開始，梅約翰首先介紹注疏者劉寶楠、劉恭冕父子的生平與事跡，敘述他們與清代揚州地區其他學者的關係（劉寶楠求學的安定書院與後來主講的廣陵書院都在揚州）。至於這部注疏究竟有哪些部分出自劉寶楠，哪些部分出自劉恭冕？梅約翰並未加以說明，他只是點出，劉寶楠後來官務纏身，而本書之出版距他過世的時間又相差二十年，由此推論該著作大部分篇章應該是出自劉恭冕之手（頁 262）⁴⁴。就梅約翰的討論，這並不是重點，雖然他採取的立場似乎頗有見地。不過他聲稱「究竟是否有一個揚州學派，至今仍然是一個問題」（頁 265），這一點在他的闡述中雖屬末節，卻或許會另起爭端，引起學者的質疑與爭辯。

⁴⁴ 雖然本書的作者可能並不能清楚劃分，但是為了簡單起見，我依循梅約翰的說法，以劉寶楠為本部注疏的作者。

就梅約翰看來，《論語正義》的特色是多面向的。首先是《論語正義》引述了大量《史記》所載的孔子生平敘事，這點頗為重要。在內容方面，這種引述有助於劉寶楠將其注疏與「政治腐敗……孔子與政事……孔子編撰經典的目的」（頁271）這幾個主題連結起來；在形式方面，《史記》的敘事可用來判定《論語》某一段落的書寫時間，以及顯示《史記》與《論語》某些特定段落的關連⁴⁵。與此同時，梅約翰也指出，注疏者廣納百川地輯入前人的注疏，此種做法很有可能會使這部作品被排除在漢學的主流之外。關於這部注疏廣收博採的幅度，梅約翰特別以劉恭冕對荀子的興趣為例說明之。在劉恭冕看來，荀子是儒家哲學有效的闡述者；他甚至把荀子納入儒家思想的系譜，使荀子與曾子、子思、孟子平起平坐（頁288）。此外，梅約翰也指出劉寶楠試圖從「忠」、「恕」、「仁」這幾個概念入手，尋找某種總體脈絡來連繫《論語》所有的教導，此做法與朱熹從綜合角度入手顯然極為不同。梅約翰這一觀察反映了萬百安論文主題的歷史重要性（萬百安的論文出版在梅約翰的著作問世之前，詳見上文的評論）。

《論語正義》是一部繁複的作品，要找出一個特質確實很不容易。但若套句梅約翰的用語，這部注疏最為重要的貢獻或許是把孔子描述為「文化守護者」(cultural custodian)。之所以如此描述孔子，其關鍵是劉寶楠在《論語》與《春秋》（尤其是公羊學派的闡述）之間看到一種連繫。梅約翰依循《春秋》體現「微言大義」的技巧的觀點，指出劉寶楠是如何把這部注疏寫入一個網絡，使《論語》與孔子其他作品產生關連，並且以孔子那個時代的文化傳統為基準，盡可能貼近地呈現《論語》的面貌⁴⁶。

本節一開始曾提到這部經注與何晏的注本極為相似。在為這部注述總結的同時，我想進一步再提另一相似之處。梅約翰評述何注時，曾提到何注裏的孔子是一傳述者而非創造者（梅約翰以為這是何注的問題性所在），我卻覺得：劉寶楠的注本也許比何注更適合承擔「述行演示」(performative demonstration) 這一任務，呈現孔子述而不作的特質。劉寶楠的注本不僅傳述了一個龐大且內容繁雜的學術體系，更為重要的是：他筆下的孔子，其中心形象就是一個守護、傳述先人文化遺產的角

⁴⁵ 就這層面而言，劉寶楠可說是個重要人物，其思路近乎白牧之夫婦，惟後者將這一思想路數發展得較為完備。詳見上文的討論。

⁴⁶ 這種研究方式與白牧之夫婦的作品極為相似，雖然結論可能不同。

色。雖然劉寶楠可能沒有清楚表明這也是他個人所扮演的角色，但這應該是一個並非沒有道理的假設。

七、結 論

綜觀前述所有作品，略去這些作品所體現的不同研究取向不談，我們或許會對以下兩個更具普遍性的面向感到震撼。第一，《論語》這一部經典儘管深奧，我們甚至或許不可能找到一個真正令人滿意的解答來克服詮釋上的各種難題，但是《論語》還是吸引了許多哲學家與漢學家，共同投入研究的行列。尤為特別的是，貫串在《孔子與論語：新論文集》書中的是一種創造性的張力：一端試圖尋求《論語》原本的、真正的意義，另一端則渴望整合種種從《論語》學得的教誨，使之融入當代西方思潮。這種張力也賦予這本選集一種活力，其力量遠遠超越了集內任何一篇單篇論文。在實際操演上，李耶立曾把前述這兩種面向，描述為一種總是相互對立的探索方式，但這本選集裏的作品卻傾向於以一種更具彈性的方式探索問題，利用一個觀點來激發另一個觀點。

與此同時，我們亦可注意到學者陣營之間也具有某種程度的敵對意識，這可從學者如何看待白氏夫婦的著作窺知一二。舉例來說，那些比較能接受白氏夫婦作品的學者（例如大多數《孔子與論語：新論文集》的作者），大致上比較傾向於用哲學研究的方式探索《論語》。相反地，比較專注於文本與注疏層面的學者則對這一種研究方式抱持懷疑的態度。雖然整體上這並不是一個非黑即白、判然二分的議題，但是很顯然地，在學術路線上確實有按照這些方式分化的傾向。

其次，在賈德納與梅約翰——尤其是梅約翰——的作品裏，我們可清楚看到西方漢學界的一個趨勢，即西方漢學家在思考《論語》時，已經從第一序的討論 (first-order discussion) 轉向第二序的討論 (second-order discussion)；換言之，西方漢學家已經不再追究經典的本義，不再討論我們今日該如何閱讀經典這類問題，轉而研究經典及其相關材料在各個不同的時代裏，究竟是如何被傳述與閱讀。在此情形下，經典之研究因而成為一種思想史的考掘。這一研究方向顯然成果十分豐碩。與此同時，我們或許也可以進一步考量此一研究取向可能涉及的種種動機和學術偏見。例如賈德納與梅約翰兩人的作品迥然不同，進一步考量之下，我們或可點出兩者之間的一項差異。舉例而言，梅約翰在其選集的〈後記〉(“Epilogue”) 提到「傳

統」這一議題；基本上，梅約翰的「傳統」，其定義來自伽達瑪 (Hans-Georg Gadamer, 1900-2002) 與希爾斯 (Edward Shils, 1911-1995) 的著作，而他對中國經典注疏的分析，其立足點也是來自前述兩位學者的理論。換言之，他採用了兩位學者對「傳統」這一概念的看法與「逝者之光暈」(aura of pastness) (頁 349) 來解釋中國歷史悠久的經典傳承以及注疏創作何以備受關注。然而我們也可以從另一個角度來看「傳統」這一角色，例如格羅斯 (David Gross) 的意見。梅約翰在文中引過格羅斯，只是其用法略有不同；據格羅斯，「人需要從傳統那裏獲得一種安身立命或『自在』的感覺，但是現代性的其中一個後果，即這種需要及其由傳統得到滿足的連繫已經產生斷裂」⁴⁷。在我看來，梅約翰鉅細靡遺地討論那四部注疏，他所要傳達的訊息正是傳統與現代的失聯；而賈德納詳加討論朱熹的經典注述，他所要彌合的，其實也正是這種斷裂。由此看來，正是類似這樣的考慮，使得關於經典的討論得以持續成為主要的議題，深契於現代的思想的脈絡裏。

雖然目前我所評述的這三部作品，確實呈現當前西方學界研究《論語》的各種趨勢，但是遺珠之憾仍是難免。西方當代《論語》研究還有許多重要面向不見於這幾本選集。《論語》的口傳系統如何與書寫的文本產生連繫，或者近年各種出土文物與《論語》的相關性為何？凡此皆可為例。此外，我們固然可以從收錄的論文看到學者對《論語》確實投入許多心力，但是對照之下，儒家其他經典的英語研究就顯得格外稀少。當然《易經》確實有許多材料，《詩經》也有一些⁴⁸，但是過去五十年裏，關於儒家其他經典的研究就極少有新作問世了。這情況亟需加以補救。除此之外，另一個亟需進一步探討的重要領域是各種不同類型的中文注疏（儒、道、佛）之間的相互影響。這方面的研究要面對的是各種來自跨學科層面的難題，雖然這些難題未必多於前述韓德森所遇到的、那些肇因於中西文化差異所產生的困難。但我認為，在促進我們對中國經典的了解方面，這領域的研究，其潛在的酬報是更為巨大的。

最後值得一提的是，中文學界並未忽視西方學界對儒家經典再度燃起的這分熱情。此說並非空穴來風。事實上，這三部作品目前正是中央研究院中國文哲研究所

⁴⁷ David Gross, *The Past in Ruins* (Amherst: University of Massachusetts Press, 1992), p. 90.

⁴⁸ 例如范佐仁的著作，請參見 Steven Van Zoeren, *Poetry and Personality: Reading, Exegesis, and Hermeneutics in Traditional China* (Stanford: Stanford University Press, 1991)。

「西方學者詮釋中國叢書」翻譯計畫的一部分。比起我的書評，這個譯介計畫的出版更能點出這次學術復甦的重要性。